



Chungara, Revista de Antropología Chilena

ISSN: 0716-1182

calogero_santoro@yahoo.com

Universidad de Tarapacá

Chile

Gavilán Vega, Vivian

DE LA ADMINISTRACIÓN DE POBLACIONES Y DE ETNICIDADES EN LOS ANDES DEL SUR: LAS
DOS CARAS DE LA COLONIZACIÓN AYER Y HOY

Chungara, Revista de Antropología Chilena, vol. 45, núm. 4, 2013, pp. 543-551

Universidad de Tarapacá

Arica, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32628889005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



DE LA ADMINISTRACIÓN DE POBLACIONES Y DE ETNICIDADES EN LOS ANDES DEL SUR: LAS DOS CARAS DE LA COLONIZACIÓN AYER Y HOY*

*POPULATION AND ETHNICITY MANAGEMENT IN THE SOUTHERN ANDES:
THE TWO SIDES OF COLONIZATION YESTERDAY AND TODAY*

Vivian Gavilán Vega¹

Uno: Los Invisibles de la Historia se Sienten Parte de la Historia

Invierno de 1982, agosto: hoy asistí a la reunión con las mujeres de Cariquima. Después de hablar de la exposición de sus tejidos y de cuestiones cotidianas, T. F. va a su casa y trae su Biblia. Se sienta a mi lado y me habla: ‘¿puedes ayudarme a buscar tiempos chipaya? Esa gente se salvó por esconderse en el agua, sabía vivir con la luna. Ese tiempo dicen que no sabía salir el sol... ese tiene que salir aquí en Génesis?’.

Este fragmento de mis notas de campo fue registrado cuando residía en el altiplano tarapaqueño, norte de Chile. Cariquima es una comunidad que está ubicada en el borde noroeste del antiguo Corregimiento de Lípez. T. F. (Q.E.P.D.) era una mujer madura, alfabeta y pertenecía a una de las primeras familias que se adscribieron a la Iglesia Evangélica Pentecostal. Con nerviosismo y tartamudeando, no se me ocurrió otra cosa que responderle que esa parte del pasado no aparecía, pero que debía incluirse.

La ausencia de los mitos de origen de los pueblos originarios en los textos que plasman los mitos de origen cristiano fue notada por hombres y mujeres aymara. No solo se manifestó en este aspecto. En otras oportunidades me preguntaron por qué en los libros de catecismo y en las referencias al nacimiento de Jesús no aparecían las alpacas ni las llamas y por qué mencionaban solo a los hombres y no a las mujeres. Estas inquietudes no eran menores, intercambiaban ideas para hallar respuestas y buscaban explicaciones en personas supuestamente

más informadas (profesores, curas, antropólogas). Observé cierta compulsión por agregar “lo faltante”. Registraban la palabra mujeres al lado de la de los hombres y dibujaban llamas junto a ovejas y burros en el pesebre. Pude comprender estas interrogantes cuando escuché los relatos de los abuelos:

Cuando el Jesús no existía, no había gente, estaban todos convertidos en animales, cóndor, lagartos, zorros, cualquier animal, tantas señoritas dice que se habían enamorado, de por ahí Jesús había encontrado esa virgen María y de por ahí los enemigos le habían encarcelado, los lagartos estaban presos, se habían ido a los cerros para engañar a sus esposas. Después llegó la palabra del Señor, el padre anda engañando, dicen, debería andar enseñando la Biblia, no enseñando a tomar, a bailar así (Gavilán 1984:78-79).

“La historicidad” aplicada en estos argumentos nos habla de una comunidad compartida: la cristiana. Como ha planteado Tristán Platt (1996), los pueblos andinos han bregado por dejar de ser gentiles y formar parte de la colectividad cristiana. No obstante, esta pertenencia no ha borrado las huellas del pasado; y en consecuencia, las diferencia.

Formar parte de una colectividad cristiana mayor los lleva a extrañar las ausencias reseñadas más arriba. Se podría decir que el éxito de la colonización se expresa justamente en haber incorporado su ideología: ser indio y cristiano. Pero el proceso no ha sido fácil y no ha constituido obstáculo para interpretar el pasado y reflexionar sobre el presente desde sus propias categorías:

* Comentario crítico y de debate al libro *Gente de la Tierra de Guerra. Los Lipas en las Tradiciones Andinas y el Imaginario Colonial* de José Luis Martínez C. DIBAM-Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, Santiago-Lima, 2011.

¹ Departamento de Antropología, Universidad de Tarapacá, Arica, Chile. viviangav@yahoo.com

...el inka *mallku*, *inka t'allla* está viendo
 ...el inka hace el llamo, ¡no la gente!,
 ¡el dios, no!, ¡eso es de inka!, uno le en-
 comienda, por eso challar, eso decimos,
 esos otros dicen diablo, aviador, dicen
 diablo diablo diablo... ¡No! Hay que dar
 bendición. Esta tierra todo comimos, todas
 las plantas, quinuas, papas, arroz, todo
 comimos... inka, todo el cerro, su hijo se
 nació del piedra, por eso tenía el inka, pero
 el español lo mataron esos, porque saben
 de esos tiene oro, metales tiene, de ahí lo
 mataron, el cuerpo, de ahí el Perú... ahora
 está manteniendo el Perú?... el inka, eso
 sabemos, es como un dios, que vale como
 un dios padre, el inka, por eso estamos
 viviendo pobres acá, así no antes, seríamos
 ricos mismo (Gavilán 2005:91).

La invisibilidad de “los de abajo” en la Historia no solo es registrada por antropólogos e historiadores, es expresada por ellos mismos en la producción y la reproducción de la vida diaria. La memoria colectiva (Halbwachs 2004) incluye el cristianismo como evento fundacional del pasado indígena. Pero tan presente como Jesús, está el *Inka Rey* como referente propio del “indio aymara”. Para estas comunidades, los chipaya, vecinos inmediatos, representan un tiempo anterior.

El pasado (que en el pensamiento de las comunidades de Isluga y Cariquima se representaba como adelante) retiene (y actualiza) por medio de la tradición oral, aspectos centrales del origen común que da sustento al sentido de pertenencia. Los relatos son acompañados por rituales que, a pesar de los cambios, se despliegan en honor a dioses/demonios/antepasados. A esto se agregan “los escritos”: documentos que hablan de los abuelos y avalan la tenencia de la tierra (en el caso de la comunidad de Isluga se extiende a 1622)¹, resoluciones judiciales de pleitos varios, cuadernos de Jueces de Distrito, entre otros. La oralidad, la escritura y la ritualidad se combinan para incorporar la propia historia. La textilería también es un soporte en el que se plasman ideas, técnicas y creaciones de la memoria colectiva; aunque no hemos avanzado mucho en comprender esta otra técnica para recordar, sin duda es importante².

La reflexividad sobre el pasado-presente en y con las colectividades andinas nos sitúa en el lugar del nosotros y del otro en un mismo espacio/tiempo. La alteridad construida de este modo,

pone a la vista el proceso real de la historia de la humanidad de estas geografías (Krotz 2004:60). El lugar de enunciación de José Luis Martínez no es el mismo espacio ni el mismo tiempo que “los lipes”. Se ubica por fuera, buscando al sujeto de estudio en la producción discursiva del dominante en un contexto de administración de poblaciones. Tratando de caracterizar el encuentro entre el conquistador y los pobladores de este territorio, intenta llenar vacíos en el conocimiento de las comunidades dominadas. Tarea difícil. Se trata de una obra desafiante, de rastreo exhaustivo para encontrar algún signo sobre la población que residía en la puna salada del altiplano. El gran aporte de *Gente de la Tierra de Guerra* (Martínez 2011) es develar los mecanismos de los procesos de administración de las poblaciones originarias, auscultarlos y reflexionar sobre los hallazgos respecto de las alteridades que clasifican, racializan y estigmatizan para dominar.

La pregunta por quiénes son los aymara del altiplano tarapaqueño desde el punto de vista de su identidad política y social y desde su etnicidad, cualesquiera sean los contenidos conceptuales asignados a estos términos, podría responderse mediante el registro e interpretación de los diálogos contruidos y de la experiencia de la alteridad mía/nuestra/de ellos. Se podría, además, estudiar las representaciones de sí mismos, en su diversidad, que es al mismo tiempo la de los otros (sabayaños, chipayas, q'ara, jaliscos, chiapa). Se podría aplicar la metodología de los etnohistoriadores para entender cómo el pasado se constituye y se utiliza en la formación de la sociabilidad contemporánea (Abercombrie 2006). Estas posibilidades se restringen en el estudio de los grupos del pasado. La pregunta del libro en comentario es justamente esta: ¿Quiénes eran los lipes desde el punto de vista de su identidad política y social y desde su etnicidad? ¿Eran urus o aymaras? Se dispone de discursos y voces que etnifican para responder. La perspectiva del actor es difícil de recuperar; y en consecuencia, sería difícil reconocer identidades colectivas. Sin embargo, los resultados de investigación muestran que desempolvar documentos y diseccionar textos pueden dar luces sobre las voces de los etnificados. En este caso, se pone la atención en una zona poco clara y se problematiza lo dicho. Más allá de la respuesta, el extenuante camino por comprender los silencios, fragmentos, contextos y todo lo que se enuncia sobre los grupos denominados como lipes, ofrece importantes antecedentes para revisar

conceptos, ideas y para abrir un espacio de reflexión acerca del pasado y del presente etnográfico en comunidades andinas.

José Luis Martínez aplica la teoría foucaultiana como “caja de herramientas” para entender la lógica de la especificidad de las relaciones de poder, de las luchas alrededor de ellas e historizarlas (Foucault 2007). De este modo, entrega un rico material para el intercambio disciplinar, contribuyendo a recuperar la antigua enseñanza de John Murra: el pasado precolombino y el presente etnográfico pueden ayudarse a entender recíprocamente (Abercrombie 2006:25).

A partir de esta premisa e inspirada en las ideas que me parecen relevantes del trabajo del autor, retomo mi experiencia de campo para reflexionar sobre la etnicidad en Tarapacá. Es un ensayo que intenta identificar ciertos principios que organizan la alteridad hoy y que pueden ayudarnos a comprender mejor el pasado.

Parto por situar al lector en los contenidos del texto. Continúo con un breve ejercicio: pensar los procesos de construcción del “otro” –lipes, siguiendo el concepto de etnicidad de Poutignat y Streiff-Fenart (1995)–. Finalmente, expongo antecedentes e interpretaciones acerca de las etnicidades en las tierras altas de Tarapacá; procesos que configuraron identidades con un fuerte carácter local y afincadas en la creencia de un pasado común que, junto con diferenciar al indio del *q'ara*, los provee de argumentos para distinguirse de sus vecinos «indios».

Dos: Las Alteridades en la Colonia Temprana

Gente de la Tierra de Guerra es un texto que presenta importantes resultados de investigación sobre la producción documental de la colonia temprana acerca de “la tierra” del nuevo mundo y sus habitantes. Si bien se centra en el conjunto social denominado como lipes, el estudio desplegado trasciende al mismo. Las estrategias teóricas y metodológicas utilizadas por el autor conducen a reflexionar sobre las representaciones sociales y culturales que los invasores elaboraron de los grupos de población originaria, a las que fueron encontrando a lo largo de América del Sur. Al situar las discursividades en sus contextos temporales y espaciales –en código foucaultiano en la episteme dominante en la España del siglo XVI– el autor alerta a los investigadores del presente etnográfico sobre la producción de etnicidades y nos obliga a

problematizar las dinámicas históricas de las tradiciones culturales y los procesos identitarios de los colectivos del sur andino. En síntesis, contribuye a poner en duda la mirada etnográfica reduccionista, cargada de dicotomías y esencias.

A pesar del debate que surgió en la antropología de fines del siglo XX acerca de la representación del “otro”, es común que los estudiosos de los pueblos originarios contemporáneos recojan su pasado sin problematizarlo y conciban los procesos étnicos sin cuestionamientos, lo que es igual a análisis abstractos y ahistóricos. Como señala Abercrombie (2006:25), el proceso de entender la reconstrucción histórica de los colectivos poblacionales prehispánicos desde la visión hispana no puede sino partir por una lectura crítica de los cuestionamientos al presente etnográfico.

El texto se organiza en tres partes: (a) discursos, textos y voces; (b) los discursos etnificadores “los otros” en este –“nuestro”– mundo y los lipes; (c) el proceso de construcción y fijación de una identidad. A través de once capítulos el autor va desenmarañando antecedentes que nos permitan conocer “algo más” de aquel conjunto poblacional llamado lipes y de aquel espacio territorial clasificado como Corregimiento de Lipez, a fines del siglo XVI.

José Luis Martínez enfrenta las dificultades que implican saber de las adscripciones de los grupos locales, hurgando entre las letras de los colonizadores, comparando documentos y sus contextos. Señala que las miradas coloniales acerca de los mismos fueron reformulando definiciones identitarias: “ese conglomerado de población que habitaba esta zona (puna salada) quedó englobada bajo la común denominación de lipes, un conjunto inicial de poblaciones que originalmente era heterogéneo” (p. 16). Se pregunta ¿cuáles son los discursos o discursividades sobre la alteridad indígena? Busca los marcadores identitarios o etnificadores que se van gestando en los procesos de administración de la población ubicada entre dos colectividades bastante estudiadas durante la colonia: aymara y atacameña. Se refiere a la dominación inca, aymara y española que clasificó a los grupos subalternos, puesto que las discursividades indígenas, especialmente inca, habrían permeado y/o condicionado las descripciones europeas. La hipótesis es que estas recubren, ocultan o resemantizan lo que podrían ser las definiciones propias de los grupos locales (p. 44). Aspecto complejo de desarrollar tomando como base solo la documentación colonial. No obstante,

el autor reconoce estas limitaciones al plantear que el intento de recuperar las voces indígenas exige buscar otras formas de discursividades, como por ejemplo el lenguaje textil o cerámico.

La construcción del sujeto colonial indio implicó categorizar y homogenizar desde la mentalidad europea para generar riquezas y procesos de dominación. La operatoria lógica de homologar estableció un vínculo entre puna salada y sus habitantes: “los hombres que la pueblan son también la tierra alzada y de guerra, atributos descriptivos más frecuentes respecto de la puna salada y de ambas vertientes cordilleranas. Esto condujo a la fijación de las identidades” (p. 131).

Tres: La Cuestión Étnica en el Sur Andino

Poutignat y Streiff-Fenart (1995) plantearon que el estudio de la etnicidad, como un producto de la historia, debería considerar cuatro dimensiones: la atribución categorial; las fronteras del grupo que sirven de base a la dicotomización; la fijación de los símbolos identitarios que fundan la creencia en un origen común; y el relevamiento de la dimensión étnica de la identidad en los procesos de interacción social. Podemos puntualizar cada una de estas dimensiones con los antecedentes expuestos por el autor, e intentar identificar ciertos principios en la construcción de la alteridad que elaboraron los hispanos en el encuentro con los habitantes de la puna salada.

- Martínez indica que las discursividades coloniales acerca del grupo estudiado comparten tres supuestos: (a) el considerar la existencia de un grupo humano llamado lipes, (b) que esos lipes constituían una unidad política y social que los identifica con un entnónimo: los lipes; (c) que tenían en común el compartir una esencia, es decir, eran una nación (p. 289). Previo a la atribución categorial propiamente española, los cusqueños y los aymara describen a los lipes como gente de borde, periféricos. Asimismo, el autor afirma que una parte sustantiva de las denominaciones actualmente conocidas referentes a los numerosos grupos andinos durante el Tahuantinsuyu provienen de una nomenclatura externa, originada por un sistema clasificador probablemente cuzco o aymaracéntrico que podría operar según lógicas distintas.
- Las identidades étnicas se definen primariamente por sus límites y no por el contenido cultural

que en un momento determinado marca o fija esos límites (Giménez 1994). En este sentido, se podría asumir que los procesos intersubjetivos previos a la construcción de la diferencia y de las clasificaciones europeas colonizadoras, los colectivos llamados lipes son “otros”. Para los cuzqueños y para los aymaras se trataba de un grupo periférico/pobre/marginal y, en consecuencia, se homogenizó y se estableció una fase previa de etnificación. En el caso inca se trataba de un espacio y de su valoración al interior de un sistema mayor –el del Tahuantinsuyu y de los ordenamientos del Mundo– y el otro a sus poblaciones, a las caracterizaciones y valoración de algunas de sus prácticas culturales y productivas (p. 300).

Si los invasores europeos recogieron la visión inca de las diferencias durante el siglo XVI para etnificarlos, sin duda agregaron sus propias categorías. Aun cuando los lipes hubiesen adoptado rasgos culturales incas, aymaras y/o hispánicos, como la lengua y la religión, se mantuvieron las fronteras, es decir, no perdieron su identidad: la modificaron. Pero no sabemos si la exonomiación incluyó a uno o varios grupos que pudiesen haberse autonominado de manera diferente y si se consideraban efectivamente como distintos.

La visión inca parece haber permeado la clasificación española: “la descripción de gente guerrera o belicosa podría corresponder a una caracterización mucho más general aplicada a diversos grupos y no a uno específico. No describiría tanto una condición militar o social peculiar, sino la aplicación de un estereotipo cultural. Tanto los juries –*purum auca*– como los habitantes de Atacama –*auca runa*– fueron caracterizados a partir de un sistema de significación que formaba parte del discurso identitario sobre los pacha o edades del mundo” (p. 220).

El autor nos informa que las alteridades existentes previo a la colonización europea, incluyó las clasificaciones humanos-humanidades disminuidas. En este último grupo se hallan los larilari choquela, uru, chuncho y posiblemente otros bordes. Por otra parte, la categoría yuncas parece haber sido una nominación que agrupa a colectividades diferentes. Los aymaras de Isluga se refieren a las *yungas* hoy como referente ecológico, pero también para significar “otra clase de gente”. De igual modo, he escuchado el término *camanchacas* para designar “las gentes de la costa” (grupos pobres y diferentes); aunque también es utilizado por la mitad de arriba

en los cantos de carnaval para autodenominarse e identificarse como colectivo.

- En relación con la presencia de posibles símbolos identitarios que fundan la creencia en un origen común, la documentación no parece decir mucho. J. Luis Martínez señala que en el siglo XVII ya se había consolidado una identidad fiscal: lipes, para los registros tributarios y eclesiásticos. En este proceso de consolidación de la dominación por parte de los españoles se genera una gran confusión en las pesquisas de las voces locales en esta zona. La heterogeneidad étnica como hipótesis se mantiene.
- Los procesos de etnización generados por el Estado inca y por el Estado colonial español configuraron relaciones de dominación (resistencia), lo cual nos permite afirmar que la dimensión étnica fue importante en la interacción social de los siglos XVI y XVII. El resaltar una determinada condición “étnica” o fiscal como estrategia para enfrentar la dominación (tributación y otras obligaciones coloniales) ha sido enunciada ampliamente. A partir de lo señalado por el autor, en el caso de los grupos que incluyó el Corregimiento de Lépiz, la etnicidad se eclipsa con la finalidad de resistir al administrador de poblaciones. Esta práctica, que Martínez enuncia como *tradición de resistencia*, se puede observar hoy en Tarapacá. Mujeres y hombres chipaya que trabajan en valles y/o ciudades del norte chileno suelen ocultar su condición de nacionalidad y étnica. Se nombran como sus vecinos para pasar por aymaras chilenos. La mayoría logra el propósito de permanecer como trabajador indocumentado hasta lograr su residencia definitiva. El pequeño comercio transfronterizo entre chipayas y aymaras, desarrollado en la década de los ochenta, llevó también a algunos hombres de Pisiga Choque (estancia de Isluga) a identificarse como boliviano y chipaya ante las autoridades policiales. La etnicidad como estrategia también está presente entre los aymaras de hoy en distintos planos. Aunque el autor advierte que la autoidentificación de los lipes como urus presenta el problema de seguir un recorrido poco probable por el descenso social que ello implicaba, las dinámicas de la dominación generaron prácticas contradictorias. El resaltamiento de la condición étnica, la “manipulación” de las identidades étnicas

ha sido una estrategia que continúa en América Latina, pues la racialización/etnización es uno de los principales mecanismos de dominación para producir y reproducir la colonialidad del poder (Quijano 2007).

De esta manera, nos hace falta la voz de “los lipes”. Las endonominaciones y la convicción de descender de antepasados comunes. Nos queda claro que la idea de la asociación unidad política = unidad étnica constituyó y constituye un mecanismo para administrar poblaciones. Hoy por ejemplo es común que los comuneros de Isluga y de Cariquima se autoidentifiquen ante las autoridades y la gente común como pertenecientes a la comuna de Colchane (unidad administrativa generada en 1980 cuando la dictadura militar diseñó un nuevo orden geopolítico). Sin embargo, es evidente que la identidad local se manifiesta en varios planos de la vida real (rituales, parentesco, matrimonio y en los comportamientos electorales que tienden a expresar solidaridad por comunidad y no por orientaciones políticas).

Cuatro: La Condición Poscolonial: Identidades Étnicas Locales, Identidades Étnicas más Amplias

“...producto de la guerra entre Perú y Bolivia, los indígenas de Llica se habrían internado nuevamente a los territorios que ocupaban los indígenas de Cariquima. Si bien la internación de 1818 había sido encabezada por el cacique de Llica con un contingente de indígenas armados de palos, sables y hondas, en esta oportunidad los cabecillas destacan por ser las autoridades civiles y eclesiásticas tanto de la provincia de Lipes como del pueblo de Llica. Los acontecimientos en esta oportunidad habrían sido particularmente violentos, puesto que, a decir de Paz Soldán: ‘...demolieron la capilla de Xiquima; se robaron las imágenes del altar, destruyeron más de 18 casas y llevaron varios prisioneros (...) á su regreso destruyeron la estancia de Cancosa. Llevaron á los prisioneros á Llica, y después de 60 días los pusieron en libertad, obligándolos á que renunciaran toda reclamación y derecho sobre los terrenos usurpados’. Al año siguiente los indígenas de Llica, encabezados por las mismas autoridades civiles y eclesiásticas, invaden nuevamente el pueblo de Jíquima

con particular violencia, llevándose varios prisioneros a Llica, entre autoridades y pobladores” (Arenas 2008).

Los datos etnográficos de las localidades altiplánicas ubicadas en la actual región de Tarapacá, en el norte chileno, indican que la categoría colonial indio, es la que configura los procesos de etnización. Antes por el estado colonial, luego por el estado poscolonial peruano y hoy por la neocolonización del Estado y Nación chilenos. Al mismo tiempo y debajo de las capas de la modernidad, es posible auscultar en la memoria colectiva la fuerte presencia del inca, como símbolo de un pasado común: la del indio. Pasado que vuelve al presente bajo la forma de dioses/demonios/antepasados que pululan en las noches, especialmente en la temporada estival; entidades que proveen de vida y fertilidad a quienes se les rinde culto. Estos son representados como antepasados o *achachilas*. En la entrevista colectiva que se presenta a continuación vemos la percepción que tienen de estos los comuneros de Cariquima:

Mujer: Por ejemplo acá en Kiñuta decían Sojay Mallko, Escarwaya T’alla. Hay dos cerritos pues, de Wanka al frente hay cerro más abajo hay un cerro pal lao de Kiñuta. Hombre: Si tu miras ese cerro tiene cara de gente pue, Escarwaya. Ud. le miras de Kiñuta, es un hombre excelente.

Mujer: Wanapa también ese norte, tiene brazo, codo, pata, para delante cara mismo con su arito, cara larguito, cara de india, larguito.

Mujer: Ahí, así es pues

Hombre: Cara de Inka...

Mujer: Claro Inka son esos pues, antes andaban en sus cerros, ese Wanapa ha venido de allá, de Bolivia ha venido dice pues. Por eso dice que estaba enamorado de los cerros de Sabaya de Cawaruraya.

Hombre: Incluso el Wanapa de otro Sabaya...

Mujer: Le echaron con sartenejo el Sajama. Después El Sabaya se enamoró, después Wanapa se arrancó, dice que estaba siguiendo, de ahí hondeó. Wanapa le hondeó. Esos cerritos chicos son los hijos de Wanapa. Con dos guaguas ha venido Wanapa, Wanapa chico, el otro está allá al otro lado donde esta pina pue, con ese dos hijos.

Mujer: Ese se vino siguiendo al Sillajuaya.

Mujer: No, Wanapa es muy jodio por eso se arrancó pu, y se fue a la pampa.

Mujer: ¿Su marido es Sillajuaya?

Mujer: No sabemos, Sillajuaya será pues

Hombre: Sillajuaya..., cuento de abuelo

Hombre: Por eso hablaba que antiguamente el zorro se convertía de día gente, de noche es zorro, lagarto igual.

Mujer: En la noche se convertía en gente, al revés.

Desde el punto de vista de las clasificaciones elaboradas por la colectividad aymara, se puede identificar el ordenamiento del mundo según criterios espacio/temporales y socioculturales, lo cual provee las bases para la diferenciación al interior de la “comunidad de indios cristianos” “indios gentiles” (categoría que va desapareciendo) y con los no indios.

Nos-otros	—Los otros conocidos
Yo y otros como yo: La localidad/otras localidades (somos isluga, somos cariquima, somos sabaya, somos chiapa, somos sibaya)	Mismo origen pero diferentes: chipayas/jaliscos/chiriguano
Indios cristianos	Indios gentiles
Indio (aymara)	Q’ara
Chilenos	Bolivianos/Peruanos

A fines de la década de los ochenta reflexionábamos acerca de los procesos identitarios de los aymaras del norte chileno y concluimos en que lo que los caracteriza es su identidad localista (sea la localidad sucesorial en el altiplano, sea el pueblo en los valles) (González y Gavilán 1993). Esta persiste, aunque las luchas por el reconocimiento ante el estado y nación chilenos van configurando una comunidad mayor (somos aymara).

La identidad localista es producto de los procesos de reconfiguración colonial del espacio andino regional. Arenas (2008) señala que previo a la ocupación hispano colonial de la actual región de Tarapacá, se reconocen para los valles occidentales ocupaciones territoriales de unidades sociopolíticas agropastoriles, estrechamente vinculadas con el altiplano, pero a la vez ejerciendo una relativa autonomía de los mismos. Las dinámicas “verticales” de aprovechamientos de recursos se habrían integrado también a la costa. Sabemos que esta forma de apropiación del espacio estimuló tanto la

ecocomplementariedad así como la interdigitación de grupos social y étnicamente diferenciados, cuyas cabeceras políticas o señoríos se encontraban en el altiplano, principalmente en la región circumlacustre del lago sagrado de Titicaca, conocidos como Caranga, Lupaca y Pacaje. Con la llegada de los conquistadores españoles la división política administrativa cambia y el proceso de reducción a pueblos de indios, iniciado por Francisco de Toledo a fines del siglo XVI, reconfigura este territorio.

Gundermann (2003:105) propone que las localidades estudiadas serían unidades socioterritoriales de antigua matriz andina, que, como producto de los procesos coloniales y neocoloniales, habrían circunscrito su identidad a sus propios espacios de reproducción (doctrinas, pueblos de indios, estancias de altura). A comienzos del siglo XVII las jurisdicciones administrativas tanto al interior del corregimiento, como al interior del territorio indígena y sus subdivisiones se encuentran operando, imponiéndose sobre los rezagos del sistema de verticalidad previa. Con la nueva administración, los individuos trazan pertenencias espaciales basadas en adscripciones residenciales y fiscales y ya no principalmente parentales. No obstante, Arenas (2008) agrega que se puede aceptar 1578 como límite cronológico en orden a entender que los principales espacios productivos de Tarapacá ya se encuentran demandados y delimitados, pero la situación hacia el límite sur del antiguo corregimiento de Arica, específicamente en la quebrada de Guatacondo, la población indígena aún se encuentra dispersa y no ha sido reducida a pueblo en una fecha tan tardía como 1764, tal como testimonia un documento publicado por Paz Soldán (1878:57).

Se llega al siglo XIX con una configuración territorial caracterizada por un espacio hacendal en los valles bajos y medios, fundamentalmente en aquellos espacios aptos para el desarrollo de una producción comercial, o bien para el apoyo de la misma (minería). Las presiones ejercidas a la población indígena de los vecinos de los corregimientos de Pacajes y Carangas en torno al *tercio de mita* instaurado por Toledo, obligó a parte de dicha población al autoexilio, creando la categoría de *indio forastero*. Tal como explica Gundermann (2003), estos movimientos de población habrían encontrado acogida en corregimientos vecinos, como el de Arica y Tarapacá, en los cuales podrían haberse asentado en tierras marginales, fundamentalmente de pastoreo y al amparo de las respectivas autoridades, quienes

buscaban canalizar la condición de tributarios de los nuevos residentes. Afirma que el origen de las actuales comunidades de Isluga y Cariquima se encontraría en este tipo de movimientos de población. Estos movimientos se habrían verificado desde fines del siglo XVII y prácticamente durante todo el siglo XVIII (Gundermann 2003:103).

Arenas (2008) concluye que estos datos podrían sostener un posible hito cronológico y un posible origen de población (caranga) para la zona altiplánica de Tarapacá. Su condición de pastores de altura habría condicionado su organización local en forma de estancias. El repliegue de los pobladores indígenas a las tierras altiplánicas y la constitución del sistema de estancia, por contingentes de población provenientes de diferentes grupos asentados en la región, nos plantean las siguientes interrogantes: ¿Qué principios guiaron a los pobladores para su ocupación, organización social y productiva? ¿Cuáles fueron los criterios aplicados para establecer las fronteras étnicas? Si bien los antecedentes históricos indican que son las imposiciones del orden colonial las que van conduciendo al sistema reduccional bajo el ideal hispánico, los modelos de habitar despliegan nuevas formas en las que el pasado andino se hace presente, aunque de modo subalterno.

Gundermann (2001) sostiene que el desarrollo del sistema de estancias en Isluga corresponde a una organización social comunitaria que se basa en grupos de parentesco patrilocales relacionados a la tierra y redes sociales comunitarias definidas por la alianza o por el sistema de parentesco bilateral, en un contexto endogámico y un fuerte sentido de identificación local. Así, el sistema tributario del cual se origina el sistema de ordenamiento territorial y uso de la tierra es un factor de importancia crítica en la producción y reproducción de una estructura social andina. De esta manera las estancias serían unidades territoriales pertenecientes en mancomún a coaliciones de familias reclutadas por vía patrilineal. Son pertenencias que crearon sus antepasados, a veces desde momentos coloniales mediante empadronamientos, confirmaciones republicanas peruanas y más tarde creación de títulos chilenos. Desde el punto de vista de los comuneros, la creencia de un origen común que los distingue, persiste hasta hoy. Identifican como vecinos a los chipaya, comunidad ubicada en el salar de Coipasa y los lipez, al suroriente; los sabaya, por el nororiente; los isluga por el sur occidente; los cariquima hacia el sur occidente y los chiapa, valle alto de la cordillera.

Los criterios de diferenciación incluían descendencias distintas, prácticas productivas diferenciadas, tendencia a la endogamia por comunidad, lengua aymara y variantes, lengua chipaya, vestidos, peinados, textiles y prácticas rituales diferenciadas. Un aspecto importante que consideraban para las atribuciones categoriales entre unos y otros es el grado de modernización (“civilización”) alcanzado por los grupos. Los sabayeños, que en la década de los ochenta enfrentaban un fuerte proceso de diferenciación social, se ubicaban en el estatus más alto. En el otro extremo estaban los chipaya: *los chullpas*. Sin embargo, los isluga eran vistos cercanos a los chipayas por los sabayeños y los cariquima; en tanto que los isluga catalogaban a los chiapa como *chullpas*. Aunque esta localidad se vinculó tempranamente a las dinámicas del mercado que provocó la industria del nitrato, argumentan que las prácticas sociales y religiosas y las particularidades de la lengua aymara indicaban su descendencia inca y una larga data de ocupación en su actual territorio. Estas ideas coexistían con aquellas de respeto y valoración por el pasado. Es decir, paralelamente al estatus disminuido por pertenecer a otro tiempo, se les valora como conocedores del pasado común y poseedores del saber tradicional que en la práctica los reproduce económica y socialmente.

A pesar de la nueva organización espacial que produjo la reducción a pueblos, los grupos desplegaron su propia forma de asentarse y de configurar sus relaciones sociales. Hasta fines de la década de los ochenta, el porcentaje de endogamia por mitad alcanzaba el 50%³. Gabriel Martínez (1989) describió extensamente el modelo dual complementario presente en Isluga. A partir de estos antecedentes es posible afirmar que la apropiación del espacio debió estar condicionada por principios compartidos, esquemas cognitivos dictados por la memoria colectiva, por las restricciones de las estructuras de dominación y por la invención de estrategias para superarlas. Una muestra de ello son los nombres propios asignados a los lugares de culto (*Maliku-T'alla*) que van del grupo familiar extendido, la estancia, la mitad y la *marka*, lo que contribuye a las pertenencias.

Estas dinámicas nos informan acerca de la persistencia de las diferenciaciones internas en la colectividad aymara y en la colectividad india. La agrupación de *indios forasteros* aferrados a un territorio o refugiados, los intercambios matrimoniales (mujeres chipayas, de Llica, de Sabaya, etc., en las genealogías de Cariquima e Isluga) y

al mismo tiempo las tendencias endogámicas, la patrilocalidad, entre otros aspectos, los vincula al paisaje, a la creencia de descender del inca rey y de los símbolos cristianos. Tal vez podría ser productivo buscar en las lógicas seguidas en la construcción de los límites. En la actualidad es claro que la cultura y la lengua no son igual a etnicidad. La matriz cultural es la misma. Se hablan dos lenguas originarias en Tarapacá (chipaya y aymara) y las distinciones internas continúan. Atributos como la tradición textil propia y/o las prácticas rituales diferenciadas son enfáticamente ratificadas por sus productores, en tanto que para los observadores externos forman parte de la misma tradición cultural. No importan los repertorios culturales, sino la producción y reproducción de las fronteras. La frontera étnica entre chipayas y aymaras, que persiste hasta hoy, se mantiene con fuerza y de este modo se observa la voluntad de los actores para reproducirlas.

En este recorrido quiero destacar la invitación que realiza el autor para “renovar votos” con la etnografía del pasado y del presente. El rescate de las narraciones del pasado de los pueblos indígenas que carecían de documentos escritos, a través del examen de los mismos, elaborados por el “otro” y del presente etnográfico, que ha construido al “indio”, no puede dejar atrás a la arqueología para avanzar en el desafío de comprender los procesos de administración de las poblaciones originarias para decolonizarnos. Estas tres vías combinadas pueden generar nuevos datos para conocer a las gentes llamadas lipes. Como sugiere Abercombrie (2012), si realizamos esfuerzos por entender cómo el pasado se constituye y se utiliza en la formación de la sociabilidad contemporánea, puede ser posible imaginar una etnohistoria de los mercados financieros, laboratorios de ciencias, y la globalización neoliberal.

El estudio del discurso colonial contribuye a problematizar la cuestión étnica hoy, y el estudio del presente-pasado de las comunidades que descienden de los pueblos originarios en el sur andino permite una lectura de señales, quizás invisibles para el investigador del pasado. Ambas estrategias comparten el desafío de incorporar en el análisis el impacto de la administración de la población de origen indígena y las fórmulas empleadas por los actores para enfrentar las estructuras de dominación.

Agradecimientos: Se agradece el apoyo del Convenio de Desempeño Universidad de Tarapacá y Ministerio de Educación Pública.

Referencias Citadas

- Abercombie, T. 2006. *Los Caminos de la Memoria y del Poder. Etnografía e Historia en una Comunidad Andina*. Instituto Francés de Estudios Andinos/Instituto de Estudios Bolivianos/ASDI, La Paz.
- . 2012. The ethnos, histories, cultures and ethnohistory: A view from the U.S. Academy. *Memoria Americana* 20(1):137-145.
- Arenas, M. 2008. *Conflicto e Identidad en los Altos Tarapacá: el Caso de Cariquima (Chile y Llica (Bolivia) Durante el Siglo XIX*. Manuscrito en posesión del autor.
- Foucault, Michel. 2007. *Interconexiones de Poder y de Conocimiento*. Editorial LEIRIS, Bogotá.
- Gavilán, V. 1984. *Historias de vida de mujeres aymara*. Ediciones Centro de Estudios de la Mujer, Santiago.
- . 1996. *Mujeres y Hombres en Isluga y Cariquima: una Aproximación a las Relaciones entre los Aymara del Norte de Chile*. Tesis para optar al grado de maestría en antropología. FLACSO, Quito.
- . 2005. Identidades Sociales a Inicios del Siglo XXI. *Dialectología y Tradiciones Populares* LX (2):77-102.
- Giménez, G. 1994. Comunidades primordiales y modernización en México. En *Modernización e Identidades*, coordinado por G. Giménez y R. Pozas, pp. 151-183. Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.
- González, H. y V. Gavilán 1993. Cultura e identidad étnica entre los aymara chilenos. *Chungara* 24/25:145-158.
- Gundermann, H. 2001. *Comunidad Sociedad Andina y Procesos Sociohistóricos en el Norte de Chile*. Tesis para obtener el grado de Doctor en Ciencias Sociales con Especialidad en Sociología El Colegio de México, Ciudad de México.
- . 2003. Formación del espacio andino en Arica y Tarapacá. *Revista de Historia Indígena* 7:87-138.
- Halbwachs, M. 2004. *La Memoria Colectiva*. Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza.
- Krotz, E. 2004. *La Otredad Cultural Utopía y Ciencia*. Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
- Martínez, G. 1975. Introducción a Isluga. *Publicación* 7, Universidad de Chile, Iquique.
- . 1989. *El Sistema de los Uywiris en Isluga*. En *Espacio y Pensamiento*. Tomo I: Andes Meridionales. Hisbol, La Paz.
- Martínez, J.L. 2011. *Gente de la Tierra de Guerra. Los Lipas en las Tradiciones Andinas y el Imaginario Colonial*. DIBAM-Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, Santiago-Lima.
- Poutignat, P. y J. Streiff-Fenart 1995. El ámbito de investigación de la etnicidad: cuestiones claves. En *Théories de l'Etnicité*. Traducido por Gilberto Giménez, pp. 154-188. Presses Universitaires de France, París.
- Paz Soldán, M.F. 1878. *Verdaderos Límites entre el Perú y Bolivia*. Imprenta Liberal, Lima.
- Platt, T. 1996. *Los Guerreros de Cristo: Cofradías, Misa Solar, y Guerra Regenerativa en una Doctrina Macha (Siglos XVIII-XX)*. Ediciones Asur, La Paz.
- Quijano, A. 2007. La colonialidad del poder y clasificación social. En *El Giro Decolonial, Reflexiones para una Diversidad Epistémica más allá del Capitalismo*, editado por S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel, pp. 93-126. Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Bogotá.

Notas

- ¹ En la década de 1920 los caciques de Isluga, encomendados por la comunidad, concurren al centro administrativo de Pisagua para imprimir, bajo formato de libro, la documentación que poseían las familias más antiguas para respaldar jurídicamente la propiedad. El texto reproduce escrituras que recuperan la memoria de quienes reivindican derechos a pastales y chacras. La fecha más antigua de estas narraciones llega a 1622.
- ² Obviamente el trabajo de Verónica Cereceda, Las Talegas de Isluga, es paradigmático. Un ejemplo de la práctica textil como ejercicio de la memoria colectiva lo conocimos en los primeros años de la década de los noventa, con ocasión de un estudio de las fajas. Una mujer de Mauque, residente en Arica, argumentó que la faja denominada *K'ile* es la que se coloca a las personas cuando mueren. Esto porque las fajas *carnerito* (aquellas que incluyen animales y otras representaciones) pueden evidenciar el pasado gentil del finado.
- ³ Un estudio del origen y destino de los matrimonios en 1982 en Isluga y en 1992 en Cariquima muestra que el 95,3 % de

las mujeres de Isluga provienen de esta comunidad. Mientras que en Cariquima alcanzó el 74 %. Por mitades, en la primera comunidad se observa que en *Araji Saya* el origen de las mujeres casadas provenientes de la misma mitad alcanzó el 80,8 % y en *Manqha Saya* el 76,6 %. Los matrimonios que rompen esta tendencia son principalmente los que se realizan con mujeres de la mitad contraria y en menor medida de otras localidades. En la segunda, en cambio, observamos que en la parcialidad de arriba las mujeres que provienen de la misma mitad sólo representan el 13,04 % y en la de abajo el 34 %. Los porcentajes más altos corresponden a la mitad contraria y en menor medida a otras localidades. El registro del destino de las mujeres revela que en Isluga el 97,2 % de éstas se casaron en la misma comunidad. En la Mitad de Arriba las cifras muestran que el 85,7 % corresponde a la misma mitad y el 84,3 % a la Mitad de Abajo. En el caso de Cariquima, el 75,8 % de las mujeres se casaron en esta comunidad. En la Mitad de Arriba el 50 % casó en la misma mitad; mientras que en *Manqha Saya* alcanzó el 47,4% (Gavilán 1996).

